60e ANNEE (6e série) N° 10 9 MARS 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Communion fréquente et abstention

Q. — Aumônier d'un pensionnat, je constate que sous prétexte de bon ordre, les enfants se présentent à la Table de Communion après s'être tous groupés en rang dans le milieu de la chapelle. De cette façon, les enfants qui voudraient s'abstenir ne peuvent le faire qu'en attirant sur eux l'attention de leurs condisciples, de leurs maîtres et des quelques personnes étrangères qui assistent à la Messe. Aux observations que je faisais à ce sujet, il a été répondu que la liberté de ne pas communier restait entière et qu'il n'y avait pas lieu de changer cette sorte de cérémonial qui donnait plus de relief à la communion.

Mais je reste perplexe, car en pratique cette manière de faire ressemble beaucoup trop, à mon avis, aux anciennes « *communions générales* » qui pouvaient faire craindre des sacrilèges et que Pie X, je crois bien, a interdites.

Que dois-je penser ? Que dois-je faire ?

R. — La question vaut d'être traitée avec ampleur car elle se réfère au devoir d'assurer la liberté complète de ne point s'approcher de la Sainte Table.

Pour en saisir la portée, il sera bon de rappeler rapidement les étapes franchies et les directives complémentaires de l'Eglise selon les besoins des temps : Concile de Trente, — Positions des Théologiens et orientations du Saint-Siège, — Décret du 20 décembre 1905, — Instruction réservée du 8 décembre 1938.

I. — Le Concile de Trente

Dans sa session XIII (11 oct. 1551), chap. vii, « *De la préparation qu'il faut apporter pour recevoir dignement la Sainte Eucharistie* », le Concile rappelle qu'il faut apporter toute diligence pour éviter de recevoir ce sacrement sans une grande révérence et sainteté surtout quand nous lisons ces paroles formidables de l'Apôtre : « Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit non dijudicans Corpus Domini. » (I Cor., xi, 28). Donc pureté de conscience, obtenue, s'il est nécessaire, par le sacrement de Pénitence ; la seule foi constituant une préparation insuffisante (can. 11).

D'autre part, le Concile adresse une exhortation pathétique à tous les chrétiens : qu'ils croient au mystère du corps et du sang de Notre-Seigneur et qu'ils le vénèrent avec une fermeté et une constance de foi, une dévotion, une piété et un culte tels qu'ils puissent recevoir souvent ce pain supersubstantiel (chap. viii) ; et même à chaque Messe à laquelle ils assistent (sess. XXII, 17 sept. 1526, chap. vi).

Le Catéchisme du Concile de Trente monnaie cette doctrine. En son chap. iv il demande, pour la communion, le discernement, bien entendu, puis la purification de toute inimitié, la grâce renouvelée, si cela est nécessaire, par le sacrement de Pénitence (n° 57), — le jeûne (n° 58), — enfin une vie telle qu'on puisse communier tous les jours (n° 60).

On discerne dans ces textes rapidement résumés deux tendances : exhortation à la communion quotidienne, — et insistance sur les dispositions de révérence et de sainteté nécessaires, qui ne sont pas conciliées en une formule claire, simple, nette ayant autorité.

Selon qu'on poussait en relief l'une ou l'autre de ces tendances, les oppositions devaient s'affirmer et même les heurts.

II. — Positions des théologiens et orientations du Saint-Siège

Sans parler des laxistes et des jansénistes, nous rencontrons des défenseurs de la communion fréquente et des partisans d'un rigorisme mitigé.

Les défenseurs de la communion fréquente, surtout des Espagnols, « apparaissent comme les véritables précurseurs de la législation de Pie X » [1].

Le chartreux Molina en donne la meilleure expression (*Instruccion de sacerdotes*, 1608) :

« Selon la doctrine des saints et des théologiens, déclare-t-il, celui qui ne se sent coupable d'aucun péché mortel ou qui, en ayant commis, s'en est confessé depuis avec une véritable contrition et un désir sincère de s'en corriger, a une disposition qui est suffisante pour communier souvent et avec fruit. La même disposition qui est suffisante pour communier une fois l'année suffit aussi pour communier plusieurs fois et même tous les jours, si on l'a tous les jours. » (ch. 7, § 2).

Et plus loin : « pour qu'une personne puisse communier tous les jours il n'est point nécessaire qu'elle soit déjà confirmée en grâce et en sainteté, ni élevée au comble de la perfection comme quelques-uns se l'imaginent. Il suffit qu'elle y aspire, qu'elle le désire sincèrement, qu'elle veille soigneusement sur elle-même, qu'elle s'applique à purifier son cœur dans la prière et le recueillement, qu'elle veuille se disposer pour communier tous les jours, et qu'elle le puisse

[1] Joseph Duhr, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1949, fasc. xii, col. 1274.

faire sans manquer aux obligations de son état et de sa profession » [2].

Molina se heurtait à ce rigorisme mitigé, proposé par les théologiens les plus éminents et qui, jusqu'à la décision de Pie X, sera regardé presque universellement comme la véritable norme de la réception eucharistique [3].

S. François de Sales formule une doctrine assez rigoureuse, à l'école de saint Augustin, et il l'explique ainsi :

« Je ne vitupère ni loue absolument que l'on communie tous les jours, mais laisse cela à la discrétion du Père spirituel de celuy qui se voudra résouldre sur ce point ; car la disposition requise pour une si fréquente communion *devant estre fort exquise*, il n'est pas bon de la conseiller généralement ; et parce que cette disposition là, quoi qu'exquise, se peut trouver en plusieurs bonnes âmes, il n'est pas bon non plus d'en divertir et dissuader généralement un chacun, ains cela se doit traiter par la considération de l'estat intérieur d'un chacun en particulier... Mais, Philothée, vous voyé que saint Augustin exhorte et conseille bien fort que l'on communie tous les dimanches ; faites-le donques tant qu'il vous sera possible. Puisque comme je présuppose, vous n'aves nulle sorte d'affection du peché mortel, *ni aucune affection au peché veniel*, vous estes en la vraye disposition que saint Augustin requiert... » [4].

Mais sa pratique est tempérée et ouverte, sans exclure les personnes qui vivent dans le monde :

« ...deux sortes de gens doivent souvent communier : les parfaitz parce qu'étant bien disposés, ilz auroyent grand tort de ne point s'approcher de la source et fontaine de perfection, et les imparfaitz afin de pouvoir justement prétendre à la perfection... ceux qui n'ont pas beaucoup d'affaires mondaines doivent souvent communier parce qu'ilz en ont la commodité, et ceux qui ont beaucoup d'affaires mondaines, parce qu'ilz en ont la nécessité... Communies souvent Philothée, et le plus souvent que vous pourrés, avec l'advis de vostre père spirituel ; et croyez-moy, les lièvres deviennent blancs parmi les montagnes en hiver parce qu'ilz ne voient ni mangent que la neige, et à force d'adorer et manger la beauté, la bonté et la pureté mesme en ce divin Sacrement, vous deviendres toute belle, toute bonne et toute pure [5]. »

De Lugo, en 1670, écrit simplement : « Il n'est pas expédient pour tous les justes, de tout état et de toute condition, de communier tous les jours : cette pratique, bien que licite, ne leur est pas utile » [6].

Le Saint-Siège intervient. Sous Innocent XI, le décret de la S. C. du Concile, du 12 février 1679 « *Cum ad aures* » rappelle que l'usage fréquent et quotidien de la très sainte Eucharistie a toujours été approuvé dans l'Eglise, mais qu'on ne peut donner une ligne de conduite générale et que par conséquent, très spécialement pour les marchands et les gens mariés, le confesseur prescrira le convenable : pas d'éloignement de la communion par formule unique de précepte ; — pas d'établissement en général de jour de communion ; — ce qui convient à chacun sera décidé par les curés ou confesseurs ; — que personne ne soit repoussé de la communion fréquente ou quotidienne, qu'on ait soin d'une pieuse préparation ; — avec crainte et révérence ; — si l'on se sent moins préparé, que l'on s'abstienne en vue d'une meilleure préparation ; — éviter toute apparence d'irrévérence ou de scandale ; — que les vertus et dons augmentent dans les communiants, ce qui arrivera abondamment s'ils sont en bonnes dispositions ; — réfuter enfin ceux qui affirment que la communion quotidienne est de droit divin [7].

Dans la pratique ce fut surtout la haute autorité de saint Alphonse de Liguori qui, jusqu'à la veille du décret de Pie X, inclina les théologiens vers l'opinion plus sévère. Avec une netteté qui ne laisse rien à désirer le grand moraliste fixe les dispositions requises.

1° La communion hebdomadaire pour tous ceux qui, en quelque condition qu'ils soient, ne commettent pas, ou du moins rarement et par fragilité, le péché mortel tout en étant résolus habituellement à se corriger. Le confesseur peut y ajouter ou retrancher quelques communions selon que l'utilité du pénitent le réclame ;

2° La communion fréquente, une ou plusieurs par semaine, outre celle du dimanche : exclusion de l'habitude du péché véniel délibéré et effort positif pour progresser dans la vertu.

3° Communion quotidienne, dispositions plus parfaites encore, correspondance aux grâces du sacrement, préparation plus soignée [8].

C'est en général au confesseur à fixer la fréquence des communions, selon les déclarations des Papes et des Congrégations [9].

III. — Décret de la S. C. du Concile

Le 20 décembre 1905, paraît, par ordre de Pie X, le décret « *Sacra Tridentina Synodus* » [10]. Son but est de trancher la question des conditions requises pour la communion fréquente et quotidienne. Voici l'essentiel de ses décisions :

1° Pour tout chrétien en état de grâce et de bonne intention, la communion fréquente et quotidienne est un droit (dont le confesseur ne peut le priver, cf. 5°) [1] ;

2° l'intention droite consiste à s'approcher de la Sainte Table pour des raisons surnaturelles ;

3° l'exemption des péchés véniels et de l'affection à ces péchés est très désirable ; il suffit cependant de n'avoir aucune faute mortelle avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir.

Critère : « Etant donné ce ferme propos sincère de l'âme, il *n'est pas possible que ceux qui communient chaque jour ne se corrigent pas également des péchés véniels et peu à peu de leur affection à ces péchés* » [2] ;

4° Influence sur l'effet du Sacrement des dispositions personnelles du pénitent : préparation, ac-

[2] *Ibid.*, col. 1274-1275.
[3] *Ibid.*, col. 1275.
[4] S. François de Sales, *Introduction à la Vie dévote*, Fernand Roches, Paris, 1930, IIe Partie, ch. 20, p. 114-115. C'est nous qui soulignons.
[5] *Ibid.*, chap. 21, p. 119-120.
[6] Cité par *Dict. de Spirit.*, loc. cit., col. 1276. Cf. S. Thomas, IIIa, q. 80, a. 10.

[7] Denz.-Bann., 1147-1150.
[8] *Dic. de Spirit.*, ibid., 1281-1282 ; — S. Alphonse, *Praxis*, n° 149-155.
[9] *Ibid.*, col. 1283-1284.
[10] *Actes de S. S. Pie X*, Paris, Bonne Presse, t. II, p. 252-261.
[1] Cf. *Ami du Clergé*, 1959, p. 6.

tion de grâces selon les forces les conditions et les devoirs de chacun ;

5° Pour une plus grande prudence et un fruit plus abondant de la communion fréquente ou quotidienne, il faut qu'intervienne le conseil du confesseur ; qu'il se garde cependant de détourner de la communion fréquente ou quotidienne celui qui se trouve en état de grâce et a l'intention droite.

6° Exhortation des curés, confesseurs et prédicateurs ;

7° Promotion dans les Instituts religieux, surtout dans les Séminaires et de même dans toutes les maisons chrétiennes de jeunesse ;

8° *Liberté d'accès fréquent et quotidien à la Sainte Table ;*

9° Plus de discussions litigieuses sur les conditions qu'il faut apporter à la communion fréquente ou quotidienne.

« L'importance de ce décret n'échappe à personne. Il apporte une solution claire, ferme, définitive à une question qui, depuis longtemps, divisait les théologiens et tourmentait les consciences. Il rectifie certaines opinions trop rigoureuses de moralistes et d'auteurs ascétiques qui se reflétaient dans les règles des Instituts religieux et dans les ouvrages de piété. Il traite un des points essentiels de la vie chrétienne : la sanctification des membres du Christ par l'union toujours plus intime et plus parfaite avec le divin Sauveur. Bien qu'il ne constitue pas un jugement définitif, de soi irréformable, ce décret, à la fois doctrinal et pratique, requiert « une adhésion intérieure, intellectuelle et filiale » [3]... Le décret nous ramène aux anciennes traditions dont s'étaient écartées « des autorités souverainement respectables » [4].

« D'autre part il ne manqua pas d'hommes savants et pieux... qui enseignèrent, en s'appuyant sur les Pères, qu'il n'y a aucun précepte de l'Eglise réclamant de ceux qui font la communion quotidienne des dispositions plus grandes que celles qui sont demandées pour la communion hebdomadaire et mensuelle ; quant aux fruits qu'on en retire, ils sont bien plus abondants dans la communion quotidienne que dans la communion hebdomadaire ou mensuelle » [5].

Ce décret fut accueilli par l'univers catholique avec des sentiments de reconnaissance et de joie profondes ; la doctrine des théologiens s'aligna sur ses décisions ; la pratique se modifia rapidement : dans les instituts religieux et les Séminaires le changement fut à peu près instantané ; la masse chrétienne fut plus lente à pénétrer [6].

Ces principes, en vigueur depuis 45 ans, ont « fait fleurir selon les prévisions de Pie X, notamment parmi les enfants, des vocations à l'apostolat laïc dans tous les milieux de vie, des vocations à la vie sacerdotale et religieuse, bref, de véritables saints »... « Est-ce à dire que la situation actuelle de la réception fréquente de la Sainte Eucharistie échappe à tout critique ? qui donc oserait le prétendre ?... il semble que le mouvement eucharistique soit aujourd'hui en recul. Une sorte de lassitude, une espèce de « sursaturation » se constate chez les fidèles et même chez un certain nombre de prêtres : résultat d'échecs et de déceptions... Ceux qui communient fréquemment ce ne sont plus guère que les religieux et religieuses, les enfants des écoles, des mères de famille, des jeunes filles vivant dans un milieu clos et réservé... Si les communions sont plus nombreuses que jadis, les communiants se réduisent de jour en jour. Et chez beaucoup on ne constate guère un niveau moral plus élevé. » (*Dict. de Spirit.* col. 1283).

Sans doute toute communion correcte produit une augmentation de grâce habituelle, mais la communion sans préparation, sans action de grâces, sans ferveur, comme tous les actes mous, diminue la facilité à exploiter ce capital de grâce, entraînant à une sorte de paralysie progressive. (Cf. *Ami*, 1932, p. 360, et p. 361).

Des abus plus graves se sont certainement produits, d'où le Document du 8 décembre 1938.

IV. — « Instructio reservata » de la S. C. des Sacrements

« *Instruction Réservée* aux archevêques, évêques, Ordinaires des lieux et Supérieurs majeurs des Ordres et Congrégations de clercs, au sujet de l'usage quotidien et presque général de la Communion dans les Séminaires, les collèges et les communautés religieuses et des abus contre lesquels il faut être en garde en cette matière...

« En réunion plénière, le 22 juillet 1938, dans la Cité du Vatican, les EEm. et RRév. cardinaux ont approuvé à l'unanimité, après examen sérieux, la présente *Instruction* et le T. S. Père, le pape Pie XI... dans l'audience du 3 août de la même année, ayant entendu le rapport du secrétaire soussigné de la Sacrée Congrégation, a daigné l'approuver et la confirmer et a donné l'ordre de la communiquer privément à tous les Ordinaires des lieux et aux Supérieurs Majeurs des Ordres et Congrégations de clercs afin qu'ils l'appliquent exactement... »

Le texte de cette Instruction n'a pas, il est vrai, paru dans les *Acta Apostolicæ Sedis*. M. Conte a Coronata (*De Sacr.*, t. I, p. 321, note 1) pense pouvoir en donner la raison suivante : « Exc. Bracci, secretarius S. C. de Sacramentis, monet hanc Instructionem publici juris factam non fuisse non quia secreta, sed quia Pius XI voluit ut ejusdem ab Episcopis et Superioribus prudens, reservatus et discretus usus fieret ». Cf. *Il Monitore Ecclesiastico*, 1939, p. 246 [7].

En voici une analyse succincte.

Les principes du Décret *Sacra Tridentina Synodus* et du décret *Quam singulari* du 8 août 1910, retenus par le Droit Canon, can. 863, sont rappelés, loués et maintenus :

« La communion fréquente et quotidienne doit être favorisée le plus possible dans les Séminaires et dans toutes les maisons chrétiennes de jeunesse » (*Sacra Tridentina*, n° 7). « Tous ceux qui ont la charge des enfants doivent mettre tous leurs soins

[2] C'est nous qui soulignons. Cf. *Ami*, 1939, p. 7.

[3] Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris.

[4] *Dict. de Spirit.*, ibid., 1286.

[5] « *Sacra Tridentina Synodus* », p. 257.

[6] *Dict. de Spirit.*, ibid., 1288.

[7] *Actes de S. S. Pie X*, Editions de la Documentation Catholique, Paris, Bonne Presse, t. v, p. 268-269.

Cet important document a été publié en 1945 dans *les Actes de S. S. Pie XI*. Tome XVIII, p. 68-82, Bonne Presse, Paris, et dans *Prêtre et Apôtre*, octobre 1946.

à les faire approcher souvent de la Sainte Table après leur première communion et, si c'est possible, même tous les jours, comme le désirent le Christ et notre Mère la Sainte Eglise ; qu'on veille qu'ils le fassent avec la dévotion que comporte leur âge. » (*Quam singulari*, nº 6).

1. — *Péril* : « Mais si on doit recommander la communion fréquente et quotidienne, il faut également exiger l'observation des conditions qui sont nécessairement requises et qui consistent dans l'*état de grâce* et l'*intention droite*, il faut aussi employer les précautions pour empêcher qu'on ne mange indignement ce pain. Cf. I Cor., XI, 27.

« En effet, le danger de ne pas recevoir avec les dispositions convenables la communion — qui semble inhérent à la pratique de la communion fréquente et quotidienne par suite des conditions de la nature humaine qui finit par faire peu de cas des choses coutumières — augmente encore lorsque les fidèles, surtout les plus jeunes, s'approchent de la sainte Table non point individuellement mais par catégories et tous ensemble, comme il arrive chaque jour dans les Séminaires et les communautés religieuses, souvent aussi dans les collèges et établissements pour l'éducation et l'instruction chrétienne des adolescents, et même quelques fois dans les réunions ou retraites qui ont lieu au temps pascal ou en quelque autre occasion solennelle en vue de la réception de la sainte Eucharistie.

Il peut se faire qu'un fidèle, ayant un péché mortel sur la conscience, s'approche cependant de la sainte Table poussé par l'exemple de ses compagnons, et redoutant, par respect humain, d'étonner les autres, surtout les supérieurs, et d'être ainsi soupçonné d'avoir commis une faute grave. » (*Instruction*, Ed. Bonne Presse, p. 69, 70).

2. — *Remèdes généraux* : « C'est pourquoi, dans l'intention d'écarter autant que possible tout abus, cette S. Congrégation a jugé nécessaire de rechercher les remèdes opportuns et de les faire connaître aux Pasteurs des âmes... » :

A. — Enseignement des prédicateurs et des directeurs de conscience à tous les fidèles surtout aux adolescents : a) *la communion fréquente et quotidienne n'est pas de commandement ;* — b) *elle ne peut être pratiquée sans être accompagnée des conditions nécessaires.*

a) Liberté totale... même le précepte de la communion pascale est atténué par cette restriction : « A moins que sur le conseil de son confesseur, pour une cause raisonnable, le fidèle ne juge devoir s'abstenir pendant quelque temps de la recevoir », can. 859, § 1.

b) la sainte communion *vie pour les bons*, est aussi *mort pour les mauvais*, elle exige l'état de grâce recouvré, si c'est nécessaire, par le sacrement de Pénitence, can. 856.

Elle exige aussi l'intention droite — et pour agir avec plus de prudence et obtenir un plus grand fruit, il faut faire intervenir en cette matière l'avis du confesseur. (P. 71-72).

B. — « En même temps que la communion fréquente, il est nécessaire de *développer la fréquente confession* ; ...que les fidèles qui vivent en communauté... puissent faire leur confession même peu de temps avant le moment de la communion. »

a) Dans chaque communauté, un ou deux confesseurs et liberté d'accès.

b) En ce qui concerne les Séminaires, voir *Ami* 1950, pp. 25-26.

c) Pour les communautés religieuses d'hommes et de femmes les dispositions du Droit Canon sont rappelées : canon 518, § 1 ; 519 ; 520 ; 521 ; 522 ; 523.

d) Enfin, dans toutes les communautés de jeunes, des deux sexes, il faut veiller, dans la mesure du possible, à ce qu'au moment où on distribue la communion, il y ait un confesseur à la disposition de ces jeunes gens auquel il soit facile de recourir.

3. — *Remèdes plus particuliers : a*) « Que le Supérieur dise très clairement à ses subordonnés qu'il est heureux de les voir dans l'ensemble s'approcher fréquemment de la sainte Table, mais qu'il n'y a rien à ses yeux de blâmable chez ceux qui ne communient pas ; *bien plus qu'il trouve dans ce fait un témoignage de leur liberté et de la délicatesse de leur conscience.* (C'est nous qui soulignons). Qu'il ait soin de ne pas démentir ses paroles par ses actes... Les supérieurs ne tiendront pas compte, pour porter leur jugement sur les progrès dans la piété du jeune homme, de sa plus ou moins grande assiduité à fréquenter la sainte Table...

b) « Que jamais, dans les communautés de garçons ou de filles, on ne fixe une *Communion générale* à faire avec une solennité particulière, et même, en dehors de ces communautés, que l'appellation *Communion générale* ne soit pas employée, sinon en déterminant convenablement le sens, à savoir que tous sont invités à communier, mais que personne n'y est obligé, et même que chacun conserve la pleine faculté et liberté de s'en abstenir... »

Rappel pour les communautés religieuses du texte du décret *Sacra Tridentina Synodus* nº 8 :

c) « Dans la manière d'aller à la sainte Table, il faut éviter tout ce qui rend plus difficile l'attitude de l'enfant qui veut s'abstenir de la communion, en désirant cependant que son abstention soit moins remarquée. Il faut, par conséquent, éviter toute invitation expresse à la sainte Communion, l'accès en rangs d'une façon déterminée et presque militaire, les insignes portés par les communiants, etc...

d) « Le Supérieur de la Communauté veillera à ce qu'on ne porte pas la sainte Communion aux malades qui ne l'ont pas demandée expressément. »

e) Agir dans les groupes de jeunesse comme il est marqué en *a*) et en *c*), (p. 78-80).

4. — *Compléments possibles* : « Que ces remèdes soient complétés par d'autres qui seront jugés plus appropriés, étant données les conditions de lieux et de personnes de chaque institution, c'est la prière instante que cette S. C. adresse... aux Exc. Prélats, en comptant sur leur prudence et leur zèle pour le salut des âmes. Il faut, en effet, prendre garde et veiller attentivement à ce que le sacrement de la très sainte Eucharistie, qui a été institué par Dieu pour le profit et le salut spirituel des hommes, ne devienne pas pour les âmes, du fait de leur malice ou de leur négligence coupable à prévenir ou à déraciner les abus, par un renversement de la raison d'être et des fins de l'institution de ce sacrement, l'occasion de leur ruine et de leur perte définitive » (p. 81).

Le but de cette *Instruction* est de *sauvegarder*

la liberté totale de ne point communier, soit tous les jours, soit fréquemment !

La question posée par notre correspondant se trouve résolue par le texte lui-même :

« Dans la manière d'aller à la sainte Table, il *faut éviter* tout ce qui rend plus difficile l'attitude de l'enfant qui veut s'abstenir de la communion, en désirant cependant que son abstention soit moins remarquée. Il faut par conséquent éviter... l'accès en rangs d'une façon déterminée et presque militaire » (II, 3 c., p. 80).

Si les enfants se présentent à la Table de communion après s'être tous groupés en rang dans le milieu de la chapelle, et non point immédiatement après avoir quitté leur place, ceux qui s'abstiennent, demeurant seuls dans les bancs, sont, même involontairement, « repérés » à loisir ; c'est ce que la S. C. veut qu'on évite absolument. Sans doute l'ordre et l'effet y perdront mais il faut consentir à ce sacrifice pour assurer une liberté complète.

Répondant enfin au désir de la S. Congrégation reprenant quelques suggestions de l'*Ami* (7 décembre 1933, p. 801-803), sur les instances de nos correspondants, nous formulons, en toute déférence, les réflexions suivantes :

La doctrine qui oriente tous les baptisés vers la communion fréquente et même quotidienne, à certaines conditions bien déterminées, demeure, par sa bienfaisance même, hors de toute tentative de diminution.

Mais a-t-on assez remarqué ce critère de l'intention droite qui nous est donné dans le décret *Sacra Tridentina Synodus* ? « Il suffit... [que ceux qui usent de la communion fréquente et quotidienne] n'aient aucune faute mortelle, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir : *étant donné ce ferme propos sincère de l'âme, il n'est pas possible que ceux qui communient chaque jour ne se corrigent pas également des péchés véniels et, peu à peu, de leur affection à ces péchés* » [8].

Si l'on a la tristesse de constater que « chez beaucoup [de ceux qui communient très fréquemment] on ne constate guère un niveau moral sensiblement plus élevé », ne faut-il pas assigner cette défaite au manque de sincérité de leur ferme propos ? [9]

Pourquoi, dans ces conditions, ne pas *conseiller* (il ne peut s'agir d'imposer, cf. *Sacra Tridentina Synodus*, 1°, 5° ; can. 853 ; 863) [10] et même aux meilleures âmes qui peuvent toujours être plus parfaites, une abstention de la sainte communion, de temps en temps, une fois par semaine par exemple, sans jour fixe bien entendu ? Cette abstention modérée, très modérée, ne briserait en rien l'orientation que nous donne l'Eglise et serait pleine d'avantages personnels et communautaires. « Nécessaire parfois, l'abstention est souvent, pour ne pas dire toujours, *utile*. L'expérience du combat spirituel ne nous enseigne-t-elle pas les incessantes reprises de notre égoïsme sur nous-mêmes ? Il est bon de contrôler ses sentiments intérieurs et de les purifier de temps en temps. Dans l'ordre de la nature, les bien portants ne se mettent-ils pas quelques fois à la diète ? Ainsi dans l'ordre de la grâce un temps d'arrêt ne saurait qu'être utile. Voyez donc dans le temps des retraites, les directeurs conseillent aux retraitants de s'abstenir de la célébration du saint sacrifice et de la communion pendant quelques jours. De même pour le fidèle : qu'il s'abstienne parfois de faire la sainte communion, il excitera en lui un désir plus ardent par la privation qu'il s'impose, et ses communions suivantes seront plus ferventes » [1].

On s'est ingénié à rendre possible, pendant les retraites pastorales, la célébration du saint sacrifice tous les jours même à un grand nombre de retraitants. Il y aurait avantage, au moins au début, qu'une abstention assez générale et volontaire, même des meilleurs, surtout des meilleurs, s'établisse, et pour eux-mêmes et pour l'exemple.

« Dans une communauté, même de religieuses, l'abstention sera un excellent moyen de réagir plus vigoureusement contre certaines dispositions défectueuses, déplorables même, qui s'introduisent si facilement parmi les communiants : la routine, le formalisme, le respect humain, l'amour-propre, la sensualité, peut-être même le snobisme. Qu'on aurait moins à redouter tout cela si la liberté d'abstention était toujours aussi entière que la liberté d'accès, et si chacun en usait sagement et modérément ! » (*Ami*, 1933, *loc. cit.*).

Un de nos correspondants nous écrit : « Si, par exemple des élèves ou des novices, ne voient *jamais* leurs professeurs ou les religieuses supérieures ou plus anciennes s'abstenir de la communion, comment veut-on qu'elles n'arrivent pas à penser qu'elle est pratiquement obligatoire, sauf le cas de mauvaises dispositions de conscience, et que s'abstenir c'est s'avouer publiquement coupable ? »

La S. C. des Sacrements recommande, entre autres moyens, de mettre des confesseurs à la disposition des communiants et communiantes. Est-il téméraire de penser que certains enfants et même de grandes personnes, hésiteront à se présenter à eux, tellement est fort parfois le respect humain, par peur d'être remarqués ?

Le Supérieur, tout en rappelant, conformément aux directives reçues, le principe de la liberté totale, ne pourrait-il y ajouter discrètement le conseil, s'adressant à tous, d'une abstention modérée et vraiment libératrice ?

Il importe en effet de sauvegarder dans tous les milieux une double liberté égale : la liberté d'accès et la liberté d'abstention. Et l'on aura grand soin de recommander, avec Ærtnys-Damen (t. II, n° 167), la pratique d'une fervente communion spirituelle pour les jours où la communion sacramentelle aura été volontairement différée.

* *

Le « *compelle intrare* » n'est pas dans l'esprit de l'Eglise, ni l'abandon et le laissez-faire, la juste liberté demeurant sauve.

L'expérience montre qu'à l'occasion de l'usage des meilleurs choses, l'abus peut se glisser. Tous les remèdes contre ce péril doivent être pris en considération, et d'abord ceux qui sont signalés

[8] *Actes de S. S. Pie X*, t. II, p. 259. — Cf. S. Alphonse, *Praxis*, n° 155.
[9] *Dict de Spirit.* col. 1288. Cf. *Ami*, 1932, p. 560.
[10] *Actes de S. S. Pie X*, t. II, p. 259.

[1] *Ami*, 1933, p. 802. Cf. S. Thomas, III[a], q. 80, a. 10, ad. 3. — S. Alphonse, *Praxis*, n° 151-152.

par la S. C. des Sacrements. Mais comme le fait remarquer le *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. XII, col. 1288) : « Il nous semble que si les effets de la communion fréquente ne sont pas ce qu'on pouvait en espérer, c'est parce que l'appel qu'on adressait aux âmes n'a pas été suffisamment accompagné d'une *formation eucharistique* vraiment profonde. »

C'était exactement l'avis de l'*Ami* (1932, p. 362): « Tout d'abord *une sérieuse éducation eucharistique* devra être donnée aux fidèles pieux sur la nécessité de la préparation et de l'action de grâces; on devra les y former et leur rappeler les conditions de ferveur dans lesquelles ces actes si utiles devront être accomplis » [2].

R. B. ROBERT, p. s. s.

Messe sans communion ? ou communion sans messe ?

Q. — Deux personnes pieuses sont également libres de leur temps. L'une vient à l'église pour assister à la messe tout entière, mais, sans empêchement, ne communie pas. L'autre ne vient pas assister à la messe, mais vient communier en dehors de la messe.

De ces deux dévotions incomplètes, laquelle est la meilleure : *La messe sans communion*, ou *la communion sans messe ?*

Des prêtres instruits penchaient pour la communion. Est-ce ignorance ou entêtement de ma part ? Ils ne m'ont pas convaincu.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Nous pensons tout d'abord que, pour des personnes absolument libres de leur temps, voilà des dévotions bien incomplètes ! Leur confesseur ou leur curé doit leur faire lire certains passages de l'encyclique *Mediator Dei* ou le Saint-Père rappelle la doctrine de l'Eglise à ce sujet :

« Puisque nous pouvons participer sacramentellement au Sacrifice en recevant le Pain des anges, afin que, d'une manière plus efficace, nous sentions continuellement en nous l'effet de notre Rédemption, l'Eglise notre Mère renouvelle à tous et à chacun de ses fils l'invitation du Christ Notre-Seigneur : « Prenez et mangez... Faites ceci en mémoire de moi ». Dans ce but, le concile de Trente, répondant en quelque sorte aux désirs de Jésus-Christ et de son Epouse immaculée, recommanda fortement que « à chaque messe les assistants communient, non seulement en esprit, mais aussi par la réception sacramentelle de l'Eucharistie, afin que le fruit de ce Sacrifice très saint leur parvienne plus abondant. »

Voilà pour la personne « pieuse » qui assiste à la messe tout entière et n'y communie pas. Voici maintenant pour l'autre :

« Il est tout à fait convenable, ce que d'ailleurs la liturgie a établi, que le peuple s'approche de la sainte Table après la communion du prêtre et... il faut louer ceux qui, assistant à la messe, reçoivent les hosties qui y ont été consacrées, afin que se réalise la prière : « Que nous tous qui, participant à ce Sacrifice, aurons reçu le Corps sacré et le Sang de votre Fils, nous soyons remplis de toute bénédiction céleste et de toute grâce ».

Cependant il n'est pas rare qu'il se présente des motifs de distribuer la sainte communion, soit avant, soit après le Sacrifice lui-même, ou encore... de faire cette distribution avec les hosties consacrées auparavant... Si donc, dans sa maternelle indulgence, l'Eglise s'efforce d'aller au devant des besoins spirituels de ses fils, ceux-ci néanmoins, chacun pour sa part, doivent ne pas mépriser facilement ce que la sainte liturgie conseille et, toutes les fois qu'un motif raisonnable ne s'y oppose pas, réaliser tout ce qui manifeste plus clairement à l'autel l'unité vivifiante du Corps mystique. »

Ces enseignements pontificaux font clairement ressortir l'imperfection de chacune des deux attitudes que vous signalez. Considérées en soi, indépendamment des raisons qui pourraient les justifier, l'attitude de la personne qui assiste habituellement à la messe sans communier est entachée d'imperfection, puisque cette personne ne répond pas à l'invitation du Christ et de l'Eglise et se prive volontairement d'un fruit plus abondant du sacrifice ; quant à celle qui communie, mais systématiquement n'assiste pas à la messe, son attitude est également défectueuse, parce qu'on peut y voir une sorte de « mépris facile » des conseils de la liturgie. Ajoutons que cette personne se prive des fruits de l'assistance à la messe. La « piété » des deux aurait donc besoin d'être éclairée.

Mais on nous demande quelle est « *la meilleure* » de ces deux attitudes... La question ainsi posée ne saurait appeler de solution ferme. La théologie peut simplement mettre en regard les fruits d'une messe bien entendue et les fruits d'une communion bien faite ; confrontation théorique qui a bien peu de chances d'éclairer le problème pratique.

* *

Les théologiens se demandent si la messe, considérée comme sacrifice, produit ses effets *ex opere operato*. L'éminent théologien de l'Eucharistie qu'est le P. de la Taille apporte ici une distinction utile entre sacrifice et sacrement :

« L'*opus operatum* du sacrifice n'est pas l'*opus operatum* du sacrement. Le sacrifice, en effet, ne consiste pas à recevoir de Dieu, mais à offrir à Dieu. Dans le sacrement, nous sommes passifs ; dans le sacrifice, nous sommes actifs. De là naît la diversité dans l'*ex opere operato* des fruits du sacrifice et des fruits du sacrement.

Dans le sacrement, ce fruit consiste en une sanctification de notre âme, opérée par Dieu ; dans le sacrifice, ce fruit consiste en un apaisement, une satisfaction qu'on offre à Dieu. Le fruit du sacrifice, réalisé *ex opere operato* tant qu'on le voudra, ne pose donc en nous, par soi-même, rien qui ressemble à un don infus, comme la grâce. Le sacrifice intervient simplement à titre de cause morale : il rend à Dieu la louange due, il lui offre une juste compensation pour les fautes commises, et ainsi l'accès de la divine miséricorde nous est de nouveau ouvert, soit pour nous justifier, soit pour nous maintenir dans le bien, soit pour nous conduire à plus de perfection. En un mot, le fruit produit *ex opere operato* par le sacrifice ne peut, en toute hypothèse, comporter que ceci : que Dieu, en considération du sacrifice qui lui est offert, et non pas simplement à cause de notre dévotion, soit *disposé* et en quelque sorte *obligé* à nous donner des gages de sa miséricorde, et de la façon qui convient à l'état et à la condition de chacun de nous. Ce fruit est donc antérieur à l'action des sacrements... Il ne faut donc pas exclure de l'*opus operatum* du sacrifice,

[2] Sur l'Action de grâces : Encyclique *Mystici Corporis Christi* (Bonne Presse), p. 49 ; — Cf. S. Alphonse, *Praxis*, n° 155. — Sur la communion eucharistique, l'action de grâces et sa nécessité : Encyclique *Mediator Dei* (Bonne Presse), p. 44-49.

à l'instar de certains théologiens... l'impétration sacrificielle, comme si, de la messe, ne pouvait suivre, *ex opere operato,* que la propitiation ou la satisfaction. Tout au contraire, il faut dire que le sacrifice eucharistique opère de la même façon en tant qu'impétratoire et en tant que propitiatoire. Le sacrifice tout entier est, en effet, *une sorte de prière en action.* Le sacrifice du Christ fut une prière en action ayant pour objet d'obtenir, non pour lui, mais pour nous qu'il représentait, des bienfaits qui ne nous étaient pas dus. Or la prière sacrificielle du Christ fut efficace auprès de Dieu. Dieu a publiquement manifesté qu'il l'avait eue pour agréable, en ressuscitant le Christ d'entre les morts. C'est alors, en effet, que fut définitivement sanctionné le pacte en vertu duquel l'hostie offerte par le Christ était agréée pour la fin que cette oblation poursuivait. Mais cette impétration efficace du Christ, nous nous l'approprions en offrant à l'autel l'hostie même qu'est le Christ présent sacramentellement. Il en résulte qu'en dehors de notre propre prière, l'impétration de notre souverain prêtre, déjà ratifiée et exaucée par Dieu « eu égard à sa profonde soumission » (Hebr., v, 7), monte ainsi jusqu'au ciel par nos propres mains et que là, d'une manière permanente, elle nous obtient tous les biens que le Christ autrefois a demandés pour nous en sacrifiant sa vie à cette intention. Et l'impétration sacrificielle de la messe est donc dite agir *ex opere operato* en tant qu'elle renferme et rend pour ainsi dire nôtre la prière du Christ, qui est comme un titre marqué du sceau éternel de la divine gloire. Il n'y a donc aucune différence à établir entre l'efficacité *ex opere operato* de la messe, sacrifice impétratoire et sacrifice propitiatoire : c'est de la même façon que la messe nous approprie l'impétration et la propitiation du Christ : et la propitiation n'a pas plus d'efficacité que l'impétration pour réaliser immédiatement son effet en nous. » (*Mysterium fidei,* Eluc. XXV, § 1).

De cet exposé, il ressort que l'effet produit *ex opere operato* par la messe est de présenter à Dieu le sacrifice même du Christ et, dans ce sacrifice, l'acte même du Sauveur offrant à Dieu, pour nous, sa prière et s'offrant, pour nous, en victime de propitiation et de satisfaction.

Cela dit, on peut se demander si la personne qui s'unit à l'offrande du sacrifice eucharistique uniquement en assistant à la messe reçoit, pour elle et pour autrui, quelque chose des fruits de ce sacrifice et dans quelle mesure.

Sans nous attarder à certaines controverses inutiles, on peut suivre l'opinion suivante : « Le fruit général, de la part de Jésus-Christ et de l'Eglise, parvient immédiatement aux fidèles, sans qu'une détermination expresse du prêtre soit nécessaire, mais par le fait seul de son ministère à l'autel. Les excommuniés, exclus de la communion des saints, n'y ont point part. Les fidèles en état de péché mortel le reçoivent dans une proportion beaucoup moindre que les justes, plus étroitement unis au corps mystique de Jésus-Christ » (Gihr, *Le saint sacrifice de la messe,* t. I, p. 189). Une coopération plus immédiate, par exemple par l'offrande de l'honoraire, par l'assistance à la messe, entraîne une participation plus considérable au fruit du sacrifice. Certains auteurs appellent même « spécial » le fruit attaché à cette participation plus immédiate et le distinguent du fruit ministériel réservé à ceux en faveur de qui le sacrifice de la messe est spécialement offert [1].

Il est donc bien entendu que la personne qui assiste à la messe participe au fruit — impétratoire, propitiatoire, satisfactoire — de la messe et d'une manière d'autant plus considérable qu'elle y apporte des dispositions plus parfaites. Mais retenons aussi que toute l'efficacité *ex opere operato* du sacrifice est de présenter à Dieu l'impétration, la propitiation et la satisfaction incluses dans le sacrifice du Christ.

Les biens, objet de l'*impétration* — grâces de conversion, victoire sur les tentations, occasions opportunes de bonnes œuvres et par là moyens de progrès spirituel, protection spéciale de la Providence, biens même temporels pouvant aider au salut — tous ces bienfaits ne sont pas obtenus infailliblement, mais ils dépendent en quelque sorte du bon plaisir de Dieu. Les grâces temporelles ne sont accordées que si elles sont utiles et en accord avec les lois de la Providence. Les grâces de conversion peuvent être empêchées par l'obstination du pécheur. Le juste obtiendra plus facilement les grâces spirituelles demandées pour lui au saint sacrifice, si toutefois ces grâces doivent concourir à son salut. Mais *l'accroissement de grâce sanctifiante ne sera jamais l'effet « ex opere operato » et immédiat du sacrifice eucharistique :* par la messe, le juste obtiendra les grâces actuelles qui l'aideront à accroître son mérite par des œuvres nouvelles.

Le fruit *propitiatoire* a pour effet d'effacer les péchés et de détourner les châtiments de Dieu. Toutefois, ici encore, il importe de comprendre comment est produit cet effet. Directement, c'est l'impétration qui sollicite de Dieu les secours nécessaires à la conversion du pécheur ; indirectement, la propitiation, en apaisant la justice divine, ôte tout empêchement à des grâces plus abondantes. *Mais les péchés ne sont pas remis « ex opere operato » et immédiatement.* Le sacrifice obtiendra de Dieu des grâces qui provoqueront dans l'âme du pécheur des mouvements de foi, d'espérance, d'amour et de contrition le disposant à la rémission de ses fautes. Et ce qui est vrai ici du péché mortel l'est aussi du péché véniel.

En tant que *satisfaction,* la messe efface la peine temporelle encore due après le pardon du péché.

[1] Empruntons à Cappello (*De sacramentis,* t. I, Turin, 1921) quelques précisions utiles. « Un fruit *spécial* (que la plupart des auteurs font rentrer dans le fruit *général*) est dévolu à ceux qui concourent d'une façon particulière au sacrifice, c'est-à-dire aux offrants secondaires » (n. 578, p. 449). Quelques pages auparavant, l'auteur avait énuméré ces « offrants secondaires », concourant au sacrifice par un acte extérieur : « Celui qui demande la messe, qui veille à la célébration du sacrifice, qui offre l'honoraire, qui laisse des messes fondées, qui prépare le pain et le vin, les ornements sacrés et tous les objets nécessaires à la célébration, le servant de messe et enfin les assistants » (n. 564, 4°, p. 435).

En soi, plus le concours est immédiat, plus l' « offrant secondaire » devrait participer aux fruits du sacrifice (n. 578, p. 450). Ainsi, viennent en premier lieu, ceux qui apportent une aide plus active au célébrant (mais ici encore on pourrait objectivement relever divers degrés inégaux de participation active au sacrifice) et le simple assistant passe en dernier lieu (n. 564, p. 436). Mais subjectivement les offrants secondaires peuvent présenter des dispositions d'âme bien différentes, ce qui fait qu'en réalité ils participent plus ou moins parfaitement aux fruits du sacrifice (*id.*). C'est donc surtout ces dispositions intérieures de l'âme qu'il faut considérer si l'on veut porter un jugement équitable sur le fruit spécial que peut valoir à une personne déterminée, la simple assistance à la messe.

Un tel effet, de toute évidence, ne peut être acquis que par l'homme déjà justifié. De plus cette remise des peines peut n'être que partielle, proportionnée aux dispositions du sujet et dans la mesure qu'il plaît à la justice et à la sagesse divines. (Sur tous ces points, voir Cappello, *op. cit.*, n. 573-575).

Toutes ces conclusions, même celle qui concerne le fruit impétratoire, peuvent être fermement tenues. Mais les théologiens se demandent en outre si les « offrants secondaires » et par conséquent le simple fidèle assistant pieusement à la messe, peuvent disposer en faveur d'autrui des fruits qu'ils acquièrent *ex opere operato*. Certains répondent affirmativement : leur opinion, moins probable, est aujourd'hui assez abandonnée. On ne voit, en effet, aucune raison théologique justifiant cette aliénation d'un bien spirituel que leur accorde personnellement l'intention générale de l'Eglise. Mais le fidèle, en assistant pieusement au saint sacrifice, tout comme le prêtre, en célébrant avec une ferveur plus grande, font œuvre bonne et méritoire, laquelle. *ex opere operantis*, produit des effets salutaires. Le fidèle peut abandonner en faveur d'autrui ces effets, impétratoires, méritoires, satisfactoires, et c'est en ce sens qu'on peut « entendre la messe en faveur d'autrui » [2].

* *

L'effet *ex opere operato* de la sainte communion est en rapport avec la nature même de l'Eucharistie, aliment spirituel destiné à devenir la nourriture de l'âme, *spiritualis animarum cibus*, dit le concile de Trente (Sess. XIII, c. 2). Cette nourriture prépare l'âme à la vie éternelle par une transformation, une transfiguration progressive du chrétien en la ressemblance du Christ [3]. Cette transformation se fait, non par un simple accroissement de charité habituelle (cet accroissement se produit dans la réception de tout autre sacrement des vivants, dans la mesure où s'accroît la grâce elle-même), mais par l'ardeur même de cette charité · « En ce sacrement, dit S. Thomas, non seulement la grâce habituelle est conférée, mais la ferveur d'une actuelle dévotion est excitée » [4]. L'Eucharistie est bien le sacrement de l'amour, de cet amour du Christ pour nous, lequel « nous presse » d'amour pour lui [5].

Sacrement de l'amour, l'Eucharistie est le sacrement de notre union au Christ. Une double union doit être distinguée : union *sacramentelle*, union *spirituelle*. L'union sacramentelle est réalisée dès la réception du sacrement ; elle dure jusqu'à la disparition des espèces sacramentelles. Cette union n'est pas à proprement parler un effet du sacrement, mais bien plutôt la condition de son efficacité : « La manducation spirituelle, dit S. Thomas, présuppose la manducation sacramentelle comme sa cause » [6]. Toutefois, dans la communion dignement reçue, cette première union sacramentelle prend déjà le caractère d'une union mystique avec le Christ, puisque le Christ est là présent, sous les espèces eucharistiques, et que cette union est le prélude et la cause d'une union plus intime, l'union spirituelle par les liens de la charité. Celle-ci qui accompagne la présence substantielle de la divinité en notre âme, subsiste d'une façon permanente en nous, alors même qu'a cessé la présence sacramentelle du Christ.

« L'union sacramentelle — qui comporte, pendant la fugitive durée où elle s'opère, la présence substantielle de Jésus en nous — n'est que le symbole et la cause de l'union spirituelle que commence la grâce, que consommera la gloire. Sans doute, tous les sacrements confèrent ou augmentent en nous la grâce, mais seule l'Eucharistie est la source de cette grâce en tant que perfectionnement de la vie spirituelle et principe d'une union plus parfaite avec Dieu [7]. Et ainsi « la communion sacramentelle est vraiment le dernier mot de tout dans l'économie des sacrements en vue de notre vie spirituelle consistant essentiellement dans l'union de l'homme à Dieu » [8]. C'est pourquoi les théologiens affirment que l'effet propre du sacrement de l'Eucharistie est *la transformation de l'homme en Jésus-Christ* par l'amour » (*Ami*, 1932, p. 795).

Mais nous avons aussi fait observer que la suite naturelle de cette union vitale avec Jésus-Christ, c'est l'union mutuelle de ses membres, des fidèles, en Jésus-Christ, leur Chef, sous l'influence de cette charité. M. Anger l'a fort bien remarqué,

« l'Eucharistie produit et l'union des fidèles au Christ et l'union des fidèles entre eux dans le Corps mystique. Si, par l'Eucharistie, nous sommes transformés dans le Christ, si nous devenons les membres les uns des autres, l'Eucharistie est bien par excellence le sacrement de la charité et de l'amour... L'Eucharistie a ceci de spécial que sa fin propre à elle, c'est l'accroissement et la perfection de la charité considérée soit à l'état d'*habitus*, soit dans son exercice : « Res hujus sacramenti est charitas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum » [9]. Elle perfectionne et fortifie la vertu de charité et peut, en conséquence, être regardée comme le vrai remède à cette tendance native de l'égoïsme qui porte l'homme à se faire le centre du monde ; l'Eucharistie fait naître au

[2] Voir Cappello, n. 578. — On sait que le P. de la Taille, après quelques autres, et notamment Pasqualigo, admet que la ferveur du célébrant et ses meilleures dispositions ajoutent une valeur « accidentelle » au fruit *ex opere operato* de la messe. (*Mysterium fidei*, Elucid. XXVII, § 1). Peu d'auteurs acceptent cette opinion.

[3] « La vie spirituelle de l'homme ne peut être réalisée par la conversion de la nourriture spirituelle en l'homme lui-même, mais par la conversion inverse. S. Albert le Grand observe (*IV Sent.*, dist. 9, a. 4. ad I) que chaque fois que deux êtres s'unissent et que l'un doit être changé en l'autre, c'est le plus puissant qui attire et transforme le plus faible. Comme la nourriture eucharistique est d'une vertu plus puissante que les hommes qui la reçoivent, c'est elle qui transforme spirituellement les communiants. Aussi S. Augustin fait ainsi parler le Christ « Ce n'est pas toi qui me changeras en toi, comme nourriture de ta chair ; c'est toi qui sera changé en moi (Confessions, VII, 16). » Billot, *De Sacramentis*, t. I, th. LI, § 1.

[4] « In hoc sacramento non solum confertur gratia habitualis, sed *excitatur fervor actualis devotionis*. » *In IV Sent.* dist. XII, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 2. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 79, a. 4.

[5] « Per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur ad actum, secundum illud II Cor., v, 14 : *Charitas Christi urget nos* ». *Sum. theol.*, IIIa, q. 79, a. 1, ad 2.

[6] « Manducatio spiritualis præsupponit sacramentalem quasi causam ». S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. IX, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1.

[7] « Perficitur spiritualis vita ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum ». *Sum. theol.*, IIIa, q. 79, a. 1, ad 1.

[8] Pègues, *Com. litt.*, t. XVIII, p. 271.

[9] S. Thomas, IIIa, q. 79, a. 4. Le Docteur Angélique complète ainsi sa pensée : « sed etiam quantum ad actum, *qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur.* » Voir plus loin.

cœur le besoin de se dévouer. — Elle perfectionne la charité dans son exercice en donnant une impulsion nouvelle au zèle de ceux qui se dévouent en les soutenant au milieu des contradictions, des épreuves et des ingratitudes...

Communier au Christ, c'est communier au corps ecclésiastique, c'est s'unir par le Christ à tous les membres du Corps mystique dans la mesure où eux-mêmes sont unis à la Tête... De là l'utilité de la communion pour acquérir l'esprit, le sens catholique » [10].

Quiconque, ajoutions-nous en guise de conclusion, aura tant soit peu cet esprit, ce sens catholique, cherchera à intensifier par la communion les liens de la charité qui l'unissent aux autres. Il « communiera pour eux », c'est-à-dire qu'en communiant avec ferveur, il priera à leur intention, il offrira ses propres satisfactions pour leurs péchés et demandera à Jésus-Christ de prendre en considération, en faveur d'autrui, ses propres mérites unis aux mérites de ce Divin Rédempteur (*Ami*, 1931, p. 568-569) [1].

A l'effet propre du sacrement de l'Eucharistie, l'union, l'incorporation au Christ, avec un accroissement de la grâce dans l'âme du communiant, le concile de Florence (décret *pro Armenis*) ajoute une considération importante, prise de S. Thomas [2] : « Tous les effets produits par la nourriture et la boisson matérielles en vue de la vie corporelle, *sustentando, augendo, reparando et delectando*, sont réalisés par ce sacrement en vue de la vie spirituelle » (Denz.-Bann., n. 698).

L'Eucharistie *soutient* la vie de la grâce dans l'âme du juste, principalement en la préservant des fautes mortelles. Le but principal de l'aliment eucharistique est évidemment d'assurer ici-bas la persévérance de l'âme dans la vie de la grâce jusqu'à l'entrée dans l'éternité : tous les autres effets sacramentels de l'Eucharistie se ramènent à ce but : *Corpus D. N. J.-C. custodiat animam tuam in vitam æternam. Amen.*

L'Eucharistie produit un *accroissement* continu de la vie de la grâce. Aucune limite à cet accroissement. En outre, il se traduit dans le développement de toutes les vertus, puisque l'Eucharistie est à la source de la ferveur, qui doit donner à l'ensemble des vertus leur plein épanouissement.

L'Eucharistie *répare* les défaillances de la vie spirituelle. Sans doute, dans son essence, la vie de la grâce ne peut subir aucune diminution. Mais, par suite de la tiédeur qui multiplie les fautes vénielles, la ferveur peut se relâcher, le zèle décroître :

« L'action médicinale de l'Eucharistie n'a point pour but de ressusciter le principe de vie, de rendre l'état de grâce et de charité ; son but est de faire disparaître, de guérir les défauts et les imperfections, compatibles sans doute avec l'état de grâce, mais qui entravent cette vie de la grâce dans son exercice et son développement [3]. L'aliment eucharistique répare continuellement ces défectuosités de la santé spirituelle, en renouvelant par la plénitude des grâces actuelles, les forces surnaturelles, en donnant ainsi à la vie surnaturelle une énergique impulsion » (Gihr, *op. cit.*, p. 255-256).

C'est à cet effet que S. Thomas rattache la rémission des péchés véniels, grâce à la ferveur de la charité que l'Eucharistie excite dans l'âme [4].

Enfin, l'Eucharistie apporte au digne communiant une véritable *délectation spirituelle*. Les mystères eucharistiques excitent une divine ferveur par laquelle nous goûtons les plus douces jouissances et dans la célébration de ces mystères et dans leur fruit : *præbeant nobis, Domine, divinum tua sancta fervorem ; quo eorum pariter et actu delectemur et fructu* [5].

Il va de soi que ces fruits merveilleux ne sont départis au communiant que dans la mesure de ses dispositions [6]. Si un sacrement reçu avec peu de dévotion et de respect n'est pas entièrement inefficace dans l'âme en état de grâce, l'accroissement de grâce et de charité habituelles n'en est pas moins très faible. La communion fréquente faite avec des dispositions aussi défectueuses serait un malheur pour l'âme : « Pour obtenir un accroissement plus notable de la grâce habituelle et de la charité, et surtout pour participer aux autres effets sacramentels de l'Eucharistie (ferveur, joie de l'âme, pardon des fautes vénielles, préservation des fautes mortelles, persévérance dans l'état de grâce, entrée dans la gloire du ciel), il faut nécessairement, dans la communion, une disposition plus parfaite c'est-à-dire actuelle, et, après la communion, une coopération fidèle et continue aux grâces sacramentelles » (Gihr, *op. cit.*, p. 267) [7]. Dans son décret sur la communion fréquente, Pie X n'a-t-il pas insisté sur la nécessité d'une préparation et d'une action de grâces sérieuses, si l'on veut tirer de cette communion les bienfaits désirables ? [8]

* *

[10] *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ*, nouvelle édition (1946), p. 185, 186.

[1] Cette intervention du communiant en faveur des membres du Corps mystique n'est pas un fruit *ex opere operato* du sacrement. Les fruits proprement sacramentels, produits dans l'*ex opere operato* sont attachés à la réception réelle de l'Eucharistie et, par conséquent, ne peuvent être recueillis que par celui qui reçoit le sacrement. Quand nous parlons de « communier pour les autres », il ne peut être question que des fruits provenant *ex opere operantis*, en vertu des bonnes dispositions produites dans l'âme par la sainte communion et dont le communiant a la libre disposition. Cette réversibilité des fruis s'affirme ici au triple point de vue de l'impétration, du mérite de simple convenance, de la satisfaction (cf. *Ami*, 1926, p. 321 et s.).

[2] « Omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet *sustentat, auget, reparat* et *delectat*, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. » *Sum. theol.*, III[a], q. 79, a. 1.

[3] Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XII, q. 2, a. 2, sol. 2.

[4] *Sum. theol.*, III[a], q. 79, a. 4.

[5] Feria II[a] majoris hebdomadæ, postcommunion.

[6] « Alors que la vertu du sacrement est si grande, il peut paraître étonnant que ceux qui le reçoivent, surtout les prêtres qui célèbrent dans l'amitié de Dieu, ne croissent pas davantage en grâce et ne soient pas mieux préservés de leurs défauts... Il faut tenir pour vraies la vertu et l'efficacité du sacrement, à moins que, par sa négligence, son manque de disposition, ses distractions, ses irrévérence, le communiant n'y apporte des obstacles. Qui accède au sacrement avec une préparation convenable, avec recueillement et pureté, croît en grâce, se perfectionne, se fortifie et persévère ». Denys le Chartreux, *Dialogus de celebratione et sacramento altaris*, art. 20. Voir sur ce point, *Ami*, 1932, p. 359-362.

[7] Voir dans Billot, *op. cit.* (1924), p. 570, une réflexion analogue, *De communione frequenti*.

[8] Voir *Ami*, 1932, p. 450 s.

Nos deux termes de comparaison sont posés. Qu'en conclurons-nous ?

Eliminons tout d'abord de la comparaison les fruits *ex opere operantis*, tout au moins quand il s'agit de les appliquer à autrui. Tant d'inconnues entrent ici en jeu, qu'il vaut mieux n'en pas parler. Quant à l'application que le fidèle peut s'en faire à lui-même, elle est avant tout en dépendance de ses dispositions personnelles : nous en dirons un mot plus loin.

Si l'on s'en tient au fruit *ex opere operato*, recueilli par l'un, en assistant à la messe, par l'autre, en communiant, on conclura facilement que le communiant trouve dans l'eucharistie - sacrement une source de grâces immédiate et certaine, tandis que la simple assistance à la messe, si pieuse soit-elle, n'attire les grâces d'en haut que dans la mesure où il plaît à la libéralité divine. Toutefois les dispositions personnelles de l'un et de l'autre joueront un rôle primordial. Aussi est-il difficile de donner une conclusion ferme. Sur quelques points où la comparaison peut être faite, l'avantage semble devoir être donné à la communion. Tandis, en effet, que l'accroissement de grâce sanctifiante et de charité est un effet *ex opere operato* de la communion, il n'en est pas de même de l'assistance à la messe : c'est par des grâces actuelles que la messe pieusement entendue aidera le fidèle à accroître son mérite et, par là, la grâce en son âme. Ni l'audition de la messe, ni normalement la réception de l'eucharistie ne remettent le péché mortel : l'une et l'autre remettent le péché véniel, mais la communion, plus directement et efficacement que la messe ! — A l'inverse, l'impétration sera plus puissante à la messe, parce que nous y faisons nôtre la prière même de Jésus-Christ ; quant à la satisfaction, en raison du sacrifice propitiatoire du Sauveur, la messe l'emporte facilement sur la communion faite sans assistance au sacrifice eucharistique, bien que celle-ci, comme le rappelle Pie XII, ne soit pas sans relation avec lui.

Dans l'ensemble, surtout si l'on s'arrête à l'accroissement de grâce et de charité, il semblerait donc que les « prêtres instruits », contradicteurs de notre consultant, n'avaient pas tout à fait tort.

Cependant, une remarque de grande importance s'impose qui, dans une certaine mesure, donne raison au consultant. Jusqu'ici nous n'avons considéré que les effets du sacrifice et du sacrement. Il faudrait également faire ressortir *les fins* du sacrifice. Tout sacrifice — et le sacrifice eucharistique excellemment — est avant tout destiné à adorer et à remercier Dieu. De ce que le concile de Trente insiste sur le caractère propipiatoire de la messe (Sess. XIII ; ch. 2, can. 3), afin de répondre aux erreurs protestantes, il ne s'ensuit pas que la messe ne soit pas aussi, et avant tout, en tant que sacrifice de la Nouvelle Loi prolongeant le sacrifice du Calvaire, un sacrifice *latreutique* et *eucharistique*. Le canon 3 le laisse entendre : « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement (un sacrifice) de louange et d'action de grâces... et non pas un (sacrifice) propitiatoire, etc...» Or la communion, par elle-même, ne saurait remplir ce rôle. Le fidèle qui assiste pieusement à la messe et offre le sacrifice en union avec le prêtre participe donc d'une manière bien plus immédiate et directe à l'acte latreutique et eucharistique qui est l'hommage officiel de l'Eglise à Dieu.

Même en demeurant dans ces considérations encore purement théoriques, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de décider quelle est la « meilleure » dévotion : assistance à la messe ou communion.

Le problème devient absolument insoluble quand on descend sur le terrain des réalités concrètes.

Et cela, pour trois motifs principaux :

1° En ce qui concerne les fruits à retirer tant de l'assistance à la messe que de la communion, avant de formuler le moindre jugement, il faudrait connaître les *dispositions intérieures* des personnes intéressées. Leur « dévotion » comporte certainement un élément subjectif dont — notre exposé l'a montré péremptoirement — il n'est pas possible de faire abstraction.

2° Il importerait de connaître, en plus de ces dispositions, les *vrais motifs* qui déterminent l'une à communier sans messe, l'autre à assister à la messe sans communier. Ce n'est pas sans raison que ces personnes agissent ainsi. Il ne suffit pas de savoir qu'elles sont libres de leur temps. C'est là une considération sérieuse, ce n'est pas la seule possible [9].

3° Enfin, oserons-nous dire à notre estimable consultant que son cas, dans les termes où il le pose, manque même des précisions extérieures indispensables, et qu'on pourrait ainsi facilement le considérer comme purement chimérique. Il aurait fallu nous préciser s'il s'agit de communions fré-

[9] Interrogez la personne qui assiste régulièrement à la messe sans y communier (nous supposons qu'étant « pieuse », elle fait ses Pâques et va même communier aux grandes fêtes, peut-être même plus souvent) ; elle vous répondra peut-être que si elle assiste fréquemment à la messe sans y communier, c'est par respect pour la sainte Eucharistie, ou encore parce qu'elle ne s'estime pas digne de communier plus souvent, ou encore parce qu'elle ne peut supporter le jeûne eucharistique, etc... Peut-être est-elle tout simplement scrupuleuse : peut-être aussi coupable de certains péchés d'habitude dont il lui est pénible de renouveler trop fréquemment l'accusation en confession.

Quant à l'autre personne qui préfère communier en dehors de la messe, d'autres motifs, louables à son avis, lui dictent cette conduite. La communion plus matinale sans messe convient mieux à sa santé qui ne peut supporter le jeûne plus prolongé que lui imposerait la messe. La préparation et l'action de grâces d'une communion en dehors de la messe étant forcément plus courtes lui permettent de gagner des instants précieux pour courir à d'autres devoirs. Peut-être aussi la communion silencieuse faite en dehors de la messe lui semble-t-elle plus recueillie et plus adaptée à son tempérament nerveux et impressionnable. Et, à ce propos, dussions-nous vous étonner, chers confrères, voici un cas pris sur le vif dans une paroisse de notre connaissance. M. le Curé fait prier à haute voix les assistants pendant la messe ; parfois un prêtre est en chaire pour expliquer la liturgie du sacrifice du début à la fin. Procédés qu'il ne s'agit pas ici d'apprécier, encore moins de blâmer, qui même peuvent être fort recommandables ; mais qui — *experto crede* — gênent considérablement le recueillement de quelques âmes d'élite : « Je préfère, nous a confié une excellente chrétienne, ne pas assister à ces messes troublantes et communier dans la paix inérieure de mon âme et le silence extérieur du sanctuaire ; ma communion me semble meilleure. » Encore une fois, il n'est pas question d'apprécier ces raisons, de dire si elles sont fondées, s'il ne serait pas opportun d'y apporter des correctifs. On constate simplement qu'elles existent et qu'en bonne psychologie naturelle et surnaturelle il faut en tenir compte.

quentes, d'audition quotidienne de la messe ; à quelle distance de l'Eglise habitent les deux personnes ; comment est organisé le service de la paroisse et quant à la célébration des messes et quant à la distribution de la communion ou encore si les deux personnes fréquentent des églises différentes, etc., etc. Dans les termes où est posée la question, on pourrait tout aussi bien supposer une personne « pieuse » ne communiant jamais, au grand jamais, même aux fêtes les plus solennelles, et cependant assistant à la messe quotidiennement ; et une autre personne, « pieuse » elle aussi, communiant souvent et n'assistant jamais, au grand jamais, à la sainte messe, pas même le dimanche et les fêtes d'obligation. Ce seraient tout simplement deux cas scandaleux, la première ne faisant pas ses Pâques, la seconde ne remplissant pas son devoir dominical. Cas, de toute évidence, chimériques, et dont nous ne construisons ici l'hypothèse que pour montrer la nécessité de fournir, au théologien chargé de dirimer un cas de conscience, *tous* les éléments indispensables à la solution.

* *

Quoi qu'il en soit du cas proposé, le curé ou le confesseur de ces deux personnes « pieuses » devra leur persuader de se rapprocher le plus possible de l'idéal tracé par Pie XII. Cette conclusion, certes, est la seule réponse pertinente à faire à la question posée : *la meilleure dévotion est d'assister à la messe* ET *d'y communier.*

A. M.

Q. — 1° A qui appartient-il, dans un Institut religieux de *femmes*, de faire respecter les exigences du canon 505 quant à la *durée* de la charge des supérieures locales (régulièrement trois ans) ? Est-ce dans les droits et les devoirs de l'évêque du diocèse où la maison est établie ;

— ou bien cela regarde-t-il exclusivement la supérieure générale de l'Institut, laquelle peut résider fort loin, dans un autre diocèse ou même une autre nation ?

2° Les règles sont-elles les mêmes pour les Instituts d'*hommes ?*

R. — La réponse à donner à ces questions est en fonction de la qualité des divers Instituts religieux. Des distinctions s'imposent donc.

Toutefois il n'est pas inutile de souligner, dans une remarque préliminaire, que les termes du canon 505 n'indiquent pas que le Supérieur (ou la Supérieure) local *perde* tout pouvoir à l'expiration des trois années prévues. Il est dit seulement que « les Supérieurs mineurs locaux *ne doivent pas être établis* pour un temps qui dépasse le triennat ». En conséquence, ces Supérieurs continuent à exercer validement leur autorité jusqu'à la nomination ou à l'installation du successeur. (Cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, n. 623). Il est clair cependant que le Supérieur majeur *doit* faire le nécessaire pour que le nouveau Supérieur local (ou la nouvelle Supérieure) soit nommé à temps, ou que l'ancien soit confirmé dans sa charge (si les constitutions le permettent, can. 505, pour un nouveau triennat), à la date anniversaire de son entrée en fonction ; mais une cause sérieuse pourrait motiver un retard de quelques jours.

1° *Instituts de femmes.* — *a*) Même dans ceux qui sont de *droit diocésain*, l'Ordinaire *du lieu* (et par là il faut entendre l'Ordinaire *du diocèse* dans lequel se trouve la maison, et non l'Ordinaire de la maison-mère, quand l'Institut a essaimé dans plusieurs diocèses) n'a pas à intervenir dans la *nomination* des Supérieures locales (sauf disposition spéciale des Constitutions). Mais comme il a le droit et le devoir — au moins par une visite tous les cinq ans — de s'assurer de l'observation de la *discipline* selon les normes du Code et celles des Constitutions, il ne sort pas de ses attributions en signalant à la Supérieure générale la violation du canon 505. Cfr. can. 512 et 618.

En cas de négligence grave et persistante de la Supérieure générale, *après cet avertissement*, l'Ordinaire signalera la chose à la S. C. des Religieux. Mais il ne semble pas que — vu qu'il n'y a pas *ordinairement* de péril en la demeure — il puisse *destituer* la Supérieure locale arrivée au bout de son triennat, pour le *seul motif* de retard apporté à son changement. Si, au contraire, il y avait urgence à déposer cette Supérieure (pour une autre cause grave, *majoris momenti*) l'Ordinaire aurait le droit de porter un décret, puis d'en référer au Saint-Siège. Can. 618, § 2, 2°.

b) Mêmes pouvoirs — et devoirs — de l'Ordinaire à l'égard des monastères de *moniales*, qui lui sont soumis immédiatement, ou qui relèvent directement du Saint-Siège *(sibi vel Sedi Apostolicæ immediate subjecta)*, can. 512, § 1, 1°.

c) Et il en faut dire autant à propos des Congrégations (de femmes) qui sont de *droit pontifical*, can. 512, § 2, 3° et 618, § 2, 2°.

d) En revanche, l'Ordinaire n'a pas à intervenir, *en vertu de son droit de visite*, à propos de la discipline intérieure et de l'observation des constitutions (donc à propos de la durée du mandat des Supérieures locales), dans les monastères de moniales *soumis aux religieux du premier Ordre*, can. 512, § 2, 1°. Le Code prévoit cependant une exception : dans le cas où, depuis plus de cinq ans, le Supérieur régulier aurait négligé la visite du monastère, le droit de faire celle-ci se trouverait temporairement dévolu à l'Ordinaire.

Il va de soi d'ailleurs, que même dans le cas où ce droit de visite ne lui incomberait pas, l'Ordinaire — gardien-né du bon ordre, aussi bien que de la foi et de la morale dans son territoire — serait fondé à dénoncer au Supérieur régulier les abus qui pourraient s'être glissés dans tel monastère ; et, en cas de négligence de ce Supérieur à y porter remède, il devrait déférer la chose au Saint-Siège, canon 617, § 1. (Rarement, semble-t-il, un simple retard dans le remplacement d'une Supérieure locale atteindra ce degré d'abus et nécessitera cette dénonciation, à moins qu'il n'y ait scandale *par ailleurs*).

2° *Instituts d'hommes.* — *a*) Ceux qui sont de *droit diocésain* sont pleinement soumis au droit de visite de l'Ordinaire *du lieu* (c'est-à-dire de l'évêque dans le diocèse duquel est établie la maison religieuse). Il possède le *même droit* d'intervention qu'à l'égard des maisons de femmes. (*Supra*, 1°, *a*).

b) Sur les Congrégations *laïques* (dont la *majorité* des membres ou du moins ceux qui *dirigent*

l'Institut ne sont pas prêtres) qui sont de *droit pontifical*, le pouvoir de l'Ordinaire du lieu s'étend même à la discipline et à l'observation des constitutions (can. 512 et 618), donc à l'observation des normes du canon 505.

c) Seules les Congrégations *cléricales de droit pontifical* (exemptes ou non) échappent au droit de visite et de surveillance de l'évêque en ce qui concerne la discipline. La visite ne peut porter que sur l'église, la sacristie, l'oratoire public, les confessionnaux (can. 512, § 2, 2°). L'évêque n'a donc pas à intervenir dans les maisons de ces Instituts pour faire observer le can. 505 ; il aurait cependant le droit et le devoir de signaler et dénoncer les « abus » graves qui s'y seraient glissés, canon 617, § 1.

3° On notera, pour terminer, que le Saint-Siège attache une particulière importance à ces changements réguliers des Supérieurs locaux. La jurisprudence romaine a fourni à ce sujet des interprétations *strictes* du canon 505 :

a) La loi doit être observée même par les Supérieurs ou directeurs d'écoles, d'hôpitaux, collèges et autres maisons pieuses qui ont sous leur autorités d'autres religieux (ou religieuses). C. I. C., 3 juin 1918.

b) Cette norme vaut même pour les Supérieurs nommés avant l'entrée en vigueur du Code ; ils ne devront pas dépasser le triennat à partir de la date de leur nomination. C. I. C., 25 mai 1919 [1].

c) La loi atteint également les sociétés « vivant en commun sans vœux » (visées aux can. 673-681) même si leurs membres vivent dans des maisons qui ne leur appartiennent pas et où ils ne se trouvent qu'en nombre réduit (par exemple : quelques Sulpiciens dans un séminaire, sœurs de charité dans un hôpital), du moment qu'il y a un Supérieur (ou Supérieure) local. C. I. C., 25 juillet 1926.

d) Cependant, le canon 505 ne s'applique pas aux Supérieurs des « maisons *strictement filiales* », c'est-à-dire qui ne constituent pas une communauté indépendante, qui n'ont pas de biens propres et dont les membres dépendant entièrement du Supérieur de la maison principale où il réside. C. I. C., 1er février 1924 [2].

e) On notera que si ces changements fréquents créent des difficultés pratiques dans certains cas, à cause des fonctions « officielles » que peut avoir en même temps le Supérieur (directeur d'école, administrateur d'hôpital, etc.), il sera toujours possible de conserver la même personne au poste de *directeur*, tout en nommant un autre *Supérieur*.

A. B.

[1] Cette décision de la Commission d'Interprétation n'a évidemment aujourd'hui qu'un intérêt *rétrospectif*... Elle montre du moins avec quel soin le Saint-Siège, dès l'origine, veillait à la rigoureuse observation de la loi.

[2] Le P. Vermeersch a noté à propos de ces maisons, qu'à l'occasion de la révision des constitutions, la S. C. des Religieux a imposé les clauses suivantes : *a*) pas plus de *trois* religieux (ou religieuses) dans ces « filiales » ; *b*) supérieure amovible *ad nutum* ; *c*) en toute hypothèse ne restera pas en charge plus de *neuf ans* sans recours au Saint-Siège. (*Periodica*, t. XVII (1928), p. 90*).

Q. — Un *religieux*, auquel a été confié une paroisse dans un diocèse avec le titre de *vicaire-économe*, est-il tenu de célébrer la messe *pro populo* prévue au canon 466 et obligatoire pour le curé et le quasi-curé?

R. — Puisque ce religieux a reçu la charge de la paroisse, avec le titre de « vicaire-économe », c'est donc que la paroisse se trouve *vacante*, au sens du canon 472. Il est donc le seul prêtre ayant la « responsabilité » de la cure des âmes (ce qui n'exclut pas la possibilité d'avoir un ou même plusieurs vicaires coopérateurs) ; il n'a donc, *au point de vue paroissial*, d'autre supérieur hiérarchique que l'évêque diocésain : aucun « curé », même absent ou empêché n'étant titulaire de cette paroisse.

Les choses étant ainsi :

1° Il n'y a *aucun doute* que ce religieux soit tenu de célébrer la messe *pro populo*, selon les normes prévues aux canons 464 et 339. Cette obligation est clairement exprimée au canon 473, § 1 : « Le vicaire économe jouit des mêmes droits et est astreint aux *mêmes devoirs* que le curé, en tout ce qui regarde le soin des âmes » [1].

2° Si ce religieux a déjà ou s'il recevait dans l'avenir une (ou plusieurs) *autre* paroisse à administrer également à titre de vicaire-économe, il ne serait tenu à célébrer qu'une *seule* messe, aux jours prescrits, « pour l'ensemble des paroissiens qui lui sont confiés : *pro populis sibi commissis* ». (*Commis. d'Interprétation*, 14 juillet 1922).

3° Enfin on notera que sa qualité de « religieux » (fût-il *exempt*) ne modifie *en rien* la teneur de ses obligations sur le point précis qui fait l'objet de la présente consultation.

A. B.

Q. — Certain confrère fut l'objet de taquineries amicales, parce que toujours, dans son église — qu'il fût en fonction ou non — il portait l'étole sur son habit de chœur.

L'*Ami* pourrait-il nous rappeler les lois liturgiques concernant le port de l'étole ?

Est-elle obligatoire quand l'évêque préside ?

R. — 1° L'étole n'est nullement un ornement de « parade ». Insigne de dignité depuis le IVe siècle environ, elle fut réservée aux clercs *majeurs* (à cette époque : diacres, prêtres, évêques). Elle est actuellement un costume liturgique *imposé* pour certaines fonctions sacrées. L'usage a cherché à en faire un insigne de prééminence et de juridiction. Mais tout ne fut pas approuvé dans cette prétention.

2° Nombreux sont les décrets de la S. C. des Rites, qui ont *interdit* le port de l'étole :

— à l'hebdomadier ou à l'archiprêtre qui préside des offices chantés (7 sept. 1816), même s'il s'agit de tierce ou des vêpres solennelles avec assistants (17 déc. 1828) ;

— au curé ou au prêtre qui, en dehors de toute obligation chorale, préside les vêpres les jours de

[1] Pour la *fréquence* de ces messes *pro populo*, le religieux est *obligé* de se conformer à la teneur des indults *diocésains* qui permettent à l'Ordinaire de réduire le nombre de ces messes et de leur substituer (*impérativement*), la célébration de messes à intentions rétribuées, dont les honoraires doivent aller aux œuvres spécifiées dans l'indult.

fête (11 sept. 1847). On trouvait que l'étole était un « *signum præeminentiæ*, maxime in ecclesiis ruralibus ». La S. C. a répondu : *Negative ;*

— au chanoine ou aumônier qui assiste l'évêque durant sa messe (12 mars 1836) ;

— au prêtre qui voudrait la revêtir sur sa soutane (*in nigris*) pour faire l'éloge funèbre d'un défunt (14 juin 1845).

3° Elle est *requise* pour l'administration des *sacrements* (sauf les tolérances admises par l'usage en ce qui concerne la Pénitence), 7 septembre 1816, — et pour la célébration de la *Messe* (*Rubr. Miss.*). On a étendu cette obligation à l'administration des *sacramentaux :* prières de la recommandation de l'âme, obsèques, exorcismes, eau bénite, relevailles, bénédiction des maisons le samedi saint (S. C. des Rites, 11 mars 1871).

Il en est de même de toutes les bénédictions, de l'aspersion de l'eau bénite, des processions, de l'exposition, reposition ou transport de la sainte Eucharistie.

Le prêtre ou le diacre la prennent encore pour toucher un vase renfermant le Saint-Sacrement et pour recevoir la communion.

4° L'usage en est *autorisé :*

— pour prêcher, là où il y a une coutume *immémoriale* (S. C. Rites, 11 mars 1871) ;

— pour les « *curés* » qui marchent « collégialement » en procession (9 mars 1857) ;

— pour les prêtres qui adorent le Saint-Sacrement publiquement exposé (17 août 1833).

5° Il n'y a certainement *aucune obligation* de prendre l'étole lorsque l'évêque préside. On *pourra* cependant, sur ce point observer la coutume légitime.

6° Puisque le curé en question a été l'objet de plaisanteries à propos de son empressement à porter toujours l'étole dans son église en dehors de toute fonction liturgique, c'est que la chose a paru « singulière ». Il n'y a donc, semble-t-il, aucune coutume légitime en ce sens. La pratique est à abandonner.

A. B.

Q. — Que penser de la réflexion suivante tirée de *L'homme cet inconnu* de A. Carrel (Plon, p. 105) : « Un agent physique ou chimique est susceptible de remplacer les spermatozoïdes. Seul, l'élément femelle est essentiel. » Cette proposition est-elle défendable même pour l'espèce humaine ?

R. — 1° La proposition de A. Carrel, dans l'état actuel de la science est exacte dans le domaine des animaux inférieurs et des mammifères. En Amérique, dès 1930, Pincus réussit à activer par le froid des ovules de lapine. Les travaux de Pincus ont été repris en France par Thibault. Ch. Thibault se procure des ovules vierges à la suite d'un accouplement stérile ou d'un traitement hormonal, les refroidit et les replace dans les trompes de la lapine. Il obtient aussi l'activation en refroidissant les trompes où sont les œufs par un manchon à circulation d'eau à 6° ou bien par application de glace pendant trois à quatre minutes. Les parthénogénèses obtenues de la sorte sont parvenues jusqu'au stade du bouton embryonnaire.

2° Dans son n° 25, du 17 juin 1948, l'*Ami* a indiqué en quel sens on pouvait parler de parthénogénèse humaine. Les travaux en cours visent l'infiniment petit, et dans un but thérapeutique. Les recherches autour du cancer rendent intéressants au plus haut point les travaux des biochimistes qui essaient de réaliser la synthèse de la molécule vivante. L'ovule n'est donc pas en cause, mais, seul, l'infiniment petit qu'est la molécule. Dans l'article rappelé ci-dessus, on a signalé que les recherches s'effectuaient dans trois directions : synthèse des protéines ; synthèse des diastases ; synthèse du noyau.

La citation de Carrel, vraie s'il s'agit de l'animal inférieur n'a donc pas actuellement de base scientifique s'il s'agit de l'homme.

LITURGIE

Q. — Le 19 mars tombe, cette année, le IV^e^ dimanche de Carême. L'Ordo universel déclare : « Hodie prohib. Missa defunct. etiam exseq., et Missa in oratorio privato. » — Le 20 : « Sti Joseph. — Hodie prohib. Missa defunct. excepta exseq., et coll. etiam pro re gravi imperata ; sed permitt. Missa in oratorio privato. »

Au contraire, l'Ordo des *Annonces paroissiales* maintient pour le 20 ce qui est dit pour le 19. En 1939 (p. 391 et s.) l'*Ami* souhaitait qu'une décision de la S. C. des Rites vînt trancher le débat entre les liturgistes. *Quid ?*

R. — Il y a sûrement une erreur — due sans doute à un *lapsus calami* — dans l'Ordo des *Annonces paroissiales*. Nous ne voyons pas, en effet, sur quoi on peut s'appuyer pour interdire la messe des funérailles le 19 ET le 20 mars de la présente année. Il est certain que la fête de S. Joseph, double de 1^re^ classe primaire de l'Eglise universelle, ne permet *aucune* messe de *Requiem* (*Addit. in rub. Miss.*, III, 4). Mais cette fête étant transférée au lendemain à cause de l'occurrence du IV° dimanche de Carême (*Addit. in rub. brev.*, IV, 1), quel jour sera interdite la messe des funérailles, le jour *a quo* ou le jour *ad quem ?*

1. — Une première opinion, basée sur une interprétation un peu trop stricte des rubriques du Missel, veut que ce soit le jour où se célèbre l'office de S. Joseph, par conséquent le *20* mars. C'était la conclusion, quoique un peu hésitante, de l'*Ami* en 1939, p. 393, ad III.

2. — Cependant, comme le signalait l'*Ami* dans le même article, plusieurs auteurs, et non des moindres, enseignent que lorsque l'*office* d'une fête excluant la messe des funérailles est transféré, celle-ci demeure interdite le jour d'incidence de la fête, mais non le jour où l'office est reporté ; cependant, si la fériation (canonique) était transférée avec l'office, la messe *in die* ou *pro die obitus* serait interdite le jour où se ferait la translation, mais non le jour d'incidence. Ainsi, elle serait interdite le 19 mars prochain et permise le 20. C'est la solution qui nous paraît la plus probable [1].

[1] Il est à remarquer que l'Ordo des *Ephemerides liturgicæ* qui, en 1938 et en 1939 (*Ami*, 1939, p. 394, note 2) interdisait la messe des funérailles le jour *ad quem* l'interdit maintenant le jour *a quo*, comme le signale notre consultant.

Toutefois, selon le vœu formulé par le rédacteur de l'*Ami* en 1939, une intervention de la S. C. des Rites serait éminemment souhaitable pour trancher la question.

3. — En tout cas, la messe *in die* ou *pro die obitus* ne peut pas être interdite *à la fois* le 19 et le 20 mars prochain. Il faut choisir. Si notre solution paraît à quelques-uns incertaine, du moins se trouve-t-on en face d'un *dubium juris*, et donc l'interdiction n'est pas obligatoire le 20 mars (cf. can. 15).

Q. — Le jour des Rameaux, la coutume, je dirais volontiers « *superstitio* », exige que l'on garnisse de buis bénit les tombes de mes quatre paroisses. Je célèbre deux messes et deux vêpres. Jusqu'ici, au cours des vêpres, j'ai procédé à la bénédiction des rameaux en employant la formule totale, telle qu'elle doit se faire le matin. J'éprouve maintenant quelques scrupules : cette bénédiction peut-elle être séparée de la messe ? Il ne peut être question, pour moi, de la supprimer ; mais ne faudrait-il pas employer la bénédiction « *ad omnia* », ou une autre spécialement adaptée ?

R. — Il est hors de doute que les bénédictions solennelles contenues dans le Missel (cierges, cendres, rameaux, fonts baptismaux) forment un tout avec la messe qui suit et ne peuvent licitement être séparées d'elle. D'ailleurs, le prêtre qui procède à cette bénédiciton doit être le même qui célèbre la messe (cf. S. R. C., n° 1333, ad 12 , 2783). Le privilège de faire la bénédiction sans célébrer la messe est réservé exclusivement à l'évêque diocésain. Dans ce cas, la messe doit *obligatoirement* être dite par un autre prêtre (cf. *Cærem. ep.*, II, c. XVI, n° 20...).

Ces bénédictions ne peuvent avoir lieu qu'une fois dans la même église (sauf celle des cendres, que l'on peut faire sans solennité, avant une messe basse matinale, pour la commodité des fidèles).

Comment devra s'y prendre le prêtre qui aura à donner plusieurs fois cette bénédiction — ou encore si la cérémonie ne peut être suivie de la messe ?

1° Le 2 février, il emploiera la *benedictio candelarum* du Rituel (tit. VIII, c. III), qui n'est pas réservée ;

2° Le dimanche *in Palmis*, il utilisera la bénédiction *ad omnia* (appendice du Rituel, n° 70 des bénédictions non réservées), car le Rituel n'en contient pas de spéciale pour les rameaux [1].

Q. — La messe de Ste Jeanne d'Arc et celle de Ste Th. de l'Enfant-Jésus, *patronnes* de la France, comporte-t-elle le *Credo* ? Les ordos varient...

R. — Le *Credo* doit se dire à *toutes* les fêtes (pourvu qu'elles soient au moins du rite *double*) des patrons *principaux* du lieu (*in festis etiam secundariis... principalium Patronorum loci*). (Addit. in rub. Miss., tit. VII, n° 3), mais il ne se dit pas aux fêtes des patrons secondaires (cf. S. R. C., 2059, ad 4 ; 2198 ; 3288). Ste Jeanne d'Arc et Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus étant seulement patronnes secondaires (*patronæ minus principales*), leur fête ne comporte pas le *Credo* à ce titre [1].

Q. — A la procession du Saint-Sacrement, les enfants sont venus nombreux. C'est fort bien. Mais à l'offertoire de la grand'messe, plusieurs de ces enfants sont venus apporter processionnellement à l'autel, le calice et la patène, les linges sacrés et le pain et le vin du sacrifice... Prédication muette et, dit-on, fort édifiante... Mais j'ai relu Stercky qui déclare : « Le calice et la patène, même vides et purifiés, ne peuvent être touchés que par les clercs tonsurés et par les laïques qui en ont la garde. » Alors, à une messe où il y a diacre et sous-diacre ! Peut-être avait-on un indult ?...

R. — Les organisateurs de ce « spectacle » ce sont rendus coupables de plusieurs infractions aux prescriptions du Code, du Missel et de la S. C. des Rites. Il n'entre pas dans notre intention de les relever toutes. Nous en signalerons simplement quelques-unes.

1° D'après le Code (can. 1306), il n'est pas permis à n'importe qui de toucher le calice et la patène, même vides, ni, avant d'être purifiés, le purificatoire, la pale et le corporal qui ont déjà servi au Saint Sacrifice — que ce soit pendant la messe ou non. Le droit en est réservé aux clercs et aux laïcs qui en ont la garde, c'est-à-dire aux sacristains. Les autres personnes, y compris les religieuses (sauf celle qui est chargée de la sacristie, v. g. dans un couvent) ont besoin d'un indult du Saint-Siège pour toucher vases et linges sacrés (S. R. C., n° 4198, ad 15). On voit combien — sauf indult — est répréhensible la manière d'agir signalée ici.

2° L'ordonnance des cérémonies de la messe, basse, chantée ou solennelle, n'est pas laissée à l'initiative du célébrant ou des ministres sacrés. Ils doivent exécuter fidèlement les rites prescrits ; il y a obligation de conscience à le faire. Or :

a) c'est au *diacre*, pendant le chant du *Credo*, après « *Et incarnatus est* », à porter la bourse à l'autel et à déplier le corporal. Si la messe ne comporte pas le *Credo*, le sous-diacre portera la bourse en même temps que le calice (*Ritus serv. in celeb. Mis.*, tit. VI, n° 7 ; *Cærem. ep.*, II, c. VIII, n° 54).

b) quand le célébrant a chanté *Oremus* avant de lire l'antienne de l'offertoire, le *sous-diacre* va à la crédence, reçoit le voile huméral, prend le calice, le couvre avec la partie du voile qui pend à sa droite, met la main droite par dessus et va le porter au diacre (*Ritus...*, tit. VII, n° 9 ; *Cærem. ep.*, ibid., n° 60) ;

c) le diacre découvre le calice, ôte la pale, prend la patène sur laquelle se trouve l'hostie à consa-

[1] On ne peut employer, le dimanche des Rameaux, le formulaire particulier, approuvé pour les Frères Prêcheurs, de la bénédiction des palmes en la fête de S. Pierre, martyr. Elle est réservée et ne peut se donner qu'au jour indiqué.

[1] Mais il pourrait le comporter à un autre, par exemple si ces saintes étaient patronnes principales de la localité ou titulaires de l'église ; — ou bien encore si leur fête tombait pendant une octave qui demande le *Credo*. C'est ainsi qu'en 1949, le 30 mai, on a dit le *Credo* à la messe de Ste Jeanne d'Arc parce qu'on se trouvait dans l'octave de l'Ascension.

crer et la présente au célébrant avec les baisers d'usage ; pendant ce temps, le sous-diacre essuie le calice avec le purificatoire. (*Ibid.*).

Il est regrettable que le résultat de ces multiples violations soit estimé fort édifiant. La liturgie dépend uniquement de l'autorité ecclésiastique. Ecoutons Pie XII (*Mediator Dei*) : « Puisque la liturgie sacrée est accomplie au premier chef par les prêtres au nom de l'Eglise, son ordonnancement, sa réglementation et sa forme ne peuvent pas ne pas dépendre de l'autorité de l'Eglise ». Et il rappelle le can. 1257 : « Au seul Souverain Pontife appartient le droit de reconnaître et établir tout usage concernant le culte divin, d'introduire et d'approuver de nouveaux rites, de modifier ceux mêmes qu'il aurait jugés immuables... Il n'est donc pas permis de laisser à l'arbitraire des personnes privées, fussent-elles de l'ordre du clergé, les choses saintes et vénérables qui touchent la vie religieuse de la société chrétienne. »

Sans doute, les fidèles ne doivent pas seulement avoir une attitude passive pendant le Saint Sacrifice. Ils doivent y participer *activement*, l'offrir, *à leur manière*, avec le prêtre, mais dans la soumission « aux préceptes de l'Eglise et aux règles des rites sacrés », « en conformité avec les règles établies par le Missel et avec les préceptes qu'ont édictés la S. C. des Rites et le Code de droit canon ; de manière que tout se fasse avec l'ordre et la dignité nécessaires, et qu'il ne soit pas permis à n'importe qui, fût-il prêtre, de se servir des édifices sacrés pour y faire en quelque sorte des expériences. »

Par ce rappel des règles du Code et du Missel, ainsi que par les quelques citations de l'encyclique sur la liturgie, on voit clairement que la cérémonie décrite et rapportée par notre correspondant constitue un abus, où l'on ne saurait voir une excellente forme d'apostolat ; l'obéissance à l'Eglise doit être une vertu essentielle de l'apôtre.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

I. Collection « Enseignement religieux du secondaire ». **La vie liturgique et sacramentaire** (classe de 4e), par M. le chanoine ROLIN. — **Le combat pour la vie** (classe de 3e) et **L'Eglise, mère des vivants** (classe de seconde), par M. l'abbé DUCASSE. — **Jésus-Christ, centre de la vie du chrétien** (classe de 1re), par M. le chanoine TEXIER. — 4 vol. format 17,5 × 12 de 240, 192, 220 et 332 p. — Paris, Editions de l'Ecole, 11, rue de Sèvres.

II. « Témoins du Christ ». Manuels d'instruction religieuse, par des professeurs de la Compagnie de Jésus. — T. I., G. DELCUVE et A. de MARNEFFE, S. J. — **Jésus-Christ lumière du monde.** (Classe de cinquième). — In-8 de 200 p., 9 hors-texte hélio, 280 fr. — Paris, Casterman.

III. Abbé J. VERDIER, directeur de l'enseignement religieux du diocèse de Paris. — **Le plus grand personnage de l'histoire.** Vingt causeries d'instruction religieuse pour nos grands de 12 à 14 ans. — Trois fasc. in-8 de 50 p. chacun. — Editions de l'Ecole.

IV. **Guide pour l'enseignement religieux et l'éducation chrétienne des enfants catholiques dans les écoles primaires d'Alsace.** — In-8 de 128 p., 125 fr.

V. **Fiches de pédagogie religieuse,** publiées sous la direction de M. l'abbé A. ELCHINGER. Abonnement pour un an : 400 fr. — Ces deux publications au Centre de pédagogie chrétienne, 27, rue des Juifs, Strasbourg.

I. — Cette collection paraît sous la direction de M. le chanoine Boyer, secrétaire de la Commission nationale de l'enseignement religieux. Son but est de fournir pour chaque classe de l'enseignement secondaire un texte correspondant au programme élaboré par la commission et dont l'étude peut être sanctionnée en fin d'année scolaire par un diplôme spécial (brevet élémentaire ou supérieur d'instruction religieuse). Ce diplôme d'ailleurs ne doit être qu'un stimulant. Il s'agit principalement de procurer aux adolescents une formation en rapport avec leurs exigences et capacités intellectuelles.

De là provient l'ordre des sujets traités ; il part du concret : vie liturgique en 4e, morale en 3e ; puis il progresse vers l'abstrait : théologie de l'Eglise en seconde et Christologie en première. On a de plus évité les formules d'allure trop didactique qui rebutent l'élève, pour introduire un texte aéré, imprimé en caractères variés, agrémenté d'images nombreuses, entremêlé de lectures empruntées à des auteurs modernes. Un autre écueil a été éliminé : celui qui consiste à s'adresser à l'intelligence seule. On a voulu que le dogme inspirât l'action : c'est ainsi qu'après le chapitre de la confession est indiquée la manière de bien se confesser. En classe de première, après l'étude de la personne adorable de N.-S. Jésus-Christ, le tiers du livre est consacré à l'étude des conditions à remplir pour être un digne disciple du divin Maître. Des exercices, des conclusions, des applications prolongent la doctrine sur le terrain de la pratique.

Nous pourrions formuler quelques remarques sur *La vie liturgique et sacramentaire*, p. ex. p. 28, à propos de la nomenclature des personnes autorisées à toucher les vases sacrés, p. 121, à propos du sens des termes *Septuagésime*, etc., p. 157, à propos de cette affirmation qu'un adulte ne peut avoir la foi surnaturelle avant le baptême, p. 191, où on lit qu'un prêtre dépourvu de juridiction peut confesser un moribond seulement s'il ne se trouve là aucun prêtre muni du pouvoir régulier.

Nous pourrions nous demander si le manuel de troisième, conçu à la manière d'un recueil de réflexions personnelles, se prêtera facilement à l'étude. Enfin dans les deux classes supérieures il nous semble que parfois l'élève sera quelque peu déconcerté, soit par la concision du texte, soit par la difficulté de discerner l'essentiel à retenir. Nous préférons toutefois souligner l'effort méritoire que représente cet essai en vue de renouveler l'enseignement religieux donné à ceux qui plus tard doivent constituer une élite. Nous lui souhaitons le plus large succès.

II. — Le titre de cette collection en révèle l'esprit. Les leçons d'instruction religieuse doivent enseigner des vérités, mais elles doivent surtout tendre à former des « témoins du Christ », c.-à-d. des chrétiens mettant en pratique ce qu'ils savent et agissant en véritables disciples du divin Maître.

Ce premier volume est donc centré sur le Christ : c'est à la lumière de l'Evangile qu'il rappelle les notions traditionnelles sur l'existence et les attributs de Dieu. Il dessine ensuite le plan divin concernant la création de l'homme, son élévation à l'ordre surnaturel,